

Neumann, Dieter

Die religiöse Konstante. Über den pädagogischen Umgang mit naturwissenschaftlichen Hypothesen

Zeitschrift für Pädagogik 45 (1999) 6, S. 923-939



Quellenangabe/ Reference:

Neumann, Dieter: Die religiöse Konstante. Über den pädagogischen Umgang mit naturwissenschaftlichen Hypothesen - In: Zeitschrift für Pädagogik 45 (1999) 6, S. 923-939 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-59846 - DOI: 10.25656/01:5984

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-59846>

<https://doi.org/10.25656/01:5984>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ

<http://www.beltz.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

Zeitschrift für Pädagogik

Jahrgang 45 – Heft 6 – November/Dezember 1999

Thema: Pädagogik im Umbruch – damals und heute

- 787 HANS-RÜDIGER MÜLLER
Das Generationenverhältnis. Überlegungen zu einem Grundbegriff der Erziehungswissenschaft
- 807 DIRK KONIETZKA
Berufliche Aus- und Fortbildung in der Lebensverlaufsperspektive. Ein Vergleich des Ausbildungsverhaltens sechs westdeutscher Geburtskohorten
- 833 SUSANNE KRAFT
Selbstgesteuertes Lernen. Problembereiche in Theorie und Praxis
- 847 WULF HOPF
Ungleichheit der Bildung und Ethnozentrismus
- 867 FELICITAS THIEL
„Neue“ soziale Bewegungen und pädagogischer Enthusiasmus. Pädagogische Impulse der Jugend- und Lebensreformbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts

Weiterer Beitrag

- 885 LEONI HERWARTZ-EMDEN/MANUELA WESTPHAL
Frauen und Männer, Mütter und Väter. Empirische Ergebnisse zu Veränderungen der Geschlechterverhältnisse in Einwandererfamilien

Diskussion

- 903 JÜRGEN REYER
„Gemeinschaft“ als regulatives Prinzip der Sozialpädagogik.
Motive im 19. Jahrhundert
- 923 DIETER NEUMANN
Die religiöse Konstante. Über den pädagogischen Umgang mit
naturwissenschaftlichen Hypothesen
- 941 PETER MARTIN ROEDER
Gelingende Integration? Anmerkungen zur Studie von D. Katzenbach
u.a. über den Hamburger Schulversuch „Integrative Grundschule“ in
ZfPäd. 45 (1999), S. 567–590

Besprechungen

- 947 HORST RUMPF
Hermann Giesecke: Pädagogische Illusionen. Lehren aus 30 Jahren
Bildungspolitik
Ingo Richter: Die sieben Todsünden der Bildungspolitik
- 950 HANS-ULRICH MUSOLFF
Armin Bernhard/Lutz Rothmel (Hrsg.): Handbuch Kritische Päd-
agogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft
Heinz Sünder/Heinz-Hermann Krüger (Hrsg.): Kritische Erziehungs-
wissenschaft am Neubeginn?!
- 955 HEINZ-ELMAR TENORTH
Gudrun Storm: Oswald Kroh und die nationalsozialistische Ideologisie-
rung seiner Pädagogik. Eine quantitativ-qualitative Sprachuntersuchung
Benjamin Ortmeyer: Schicksale jüdischer Schülerinnen und Schüler in
der NS-Zeit – Leerstellen deutscher Erziehungswissenschaft.
Bundesrepublikanische Erziehungswissenschaften (1945/49–1995) und
die Erforschung der nazistischen Schule
- 961 HANS MERKENS
Dieter Kirchhöfer: Aufwachsen in Ostdeutschland. Langzeitstudie über
Tagesläufe 10- bis 14-jähriger Kinder

Dokumentation

- 965 Pädagogische Neuerscheinungen

Die religiöse Konstante

Über den pädagogischen Umgang mit naturwissenschaftlichen Hypothesen

Zusammenfassung

Es geht in diesem Aufsatz darum, Einwirkungen auf die Theorieproduktion der Pädagogik mit der evolutionstheoretischen Verhaltensforschung aufzuschließen. Aus der Sicht der Humanbiologie leiden philosophische Denkmodelle an fehlerhaften Annahmen über die Funktionsweisen des menschlichen Verstandes. Diesem pauschal das Merkmal „Vernunft“ zuzuschreiben, erscheint aus evolutionstheoretischer Sicht problematisch, weil das Gehirn ein zu Überlebenszwecken konstruiertes Organ ist, dessen emotionales Ensemble das eigene Selbstverstehen begrenzt. Wissensformen und theoretische Bestände der Pädagogik unterliegen wissenschaftsinternen wie auch -externen Auswahlprinzipien. Es sind Faktoren, die sich über eine funktionale Deutung der Orientierungsaufgabe von Erziehung erschließen lassen. Bedeutsam ist deshalb die Frage, nach welchen Wahrheiten und Sicherheiten eine lebensdienliche Erziehungspraxis verlangt, und welche Konsequenzen sich daraus für den theoretischen Erkenntnisstand der zuständigen Disziplin ergeben. Die zur Beantwortung dieser Frage herangezogenen naturwissenschaftlichen Hypothesen über menschliche Antriebsdynamiken und Verhaltensmuster vermögen gleichzeitig den distanzierten Umgang des Faches mit naturwissenschaftlicher Empirie zu erklären. Zur Verdeutlichung des Problems dient eine Analyse des Verhältnisses von Religion in ihrer funktionalen Deutung und der lebenspraktischen Aufgabe von Erziehung.

1. Die religiöse Konstante

Die Säkularisierung der menschlichen Vorstellungswelt als Umorientierung von religiösen zu innerweltlichen Sicherungspunkten hat die moderne Pädagogik auf den Weg gebracht. Dennoch hat das Religiöse in der Erziehung weiter eine bedeutsame Rolle gespielt, etwa bei den „Theoretikern aus dem Pfarrhausmilieu“ (PRANGE 1996, S. 314) wie W. DILTHEY und P. NATORP, und ist erst allmählich verblaßt. Obwohl der zu erziehende Mensch deshalb nicht mehr als einmaliger Akt der Gottesschöpfung, sondern als Hervorbringung der Natur gedacht wird, zeigt sich die Pädagogik gegenüber den Herausforderungen der naturwissenschaftlichen Entdeckungen im 19. Jahrhundert weitgehend resistent. Das betrifft sowohl CH. DARWINS Abstammungslehre wie auch R. VIRCHOWS Vitalismustheorie oder H. v. HELMHOLTZS psychophysische Attacken gegen die platonische Idee der Seele (vgl. OELKERS 1996).¹ Wenn heute die Resistenz gegen naturwissenschaftliche Aufklärung immer noch ein Thema ist und der Pädagogik das Merkmal einer „säkularisierten Dogmatik“ (TENORTH 1989, S. 124), einer Verweltlichung religiöser Vorstellungen zugeschrieben wird, dann stellen sich die Fragen, ob die Funktion von Religion von anderen

1 Die wenigen Versuche, Pädagogik mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen in Berührung zu bringen, etwa die von D.G.M. SCHREBER (1858), F.E. BENEKE (1835) oder W. PREYER (1923), stellen folgelose Ausnahmen dar.

Elementen der Kultur erfüllt werden kann, und ob die Pädagogik in ihrer heutigen Gestalt einen solchen Religionsersatz darstellt.

In unserer und in anderen modernen Gesellschaften scheint sich die Bindung an Religionsgemeinschaften zu verflüchtigen. Nicht nur Kirchnaustritte nehmen zu, sondern auch Bekenntnisse zu atheistischen Einstellungen. Wenn diese Entwicklung als Beweis für das tatsächliche Ende der Universalität von Religion gewertet werden kann, muß deren lebensdienliche Funktion entweder überflüssig oder durch andere Lebensorientierungen ersetzt worden sein. Die kulturanthropologische Forschung behauptet aber die Universalität des Merkmals Religion. Animistische Glaubensvorstellungen finden sich in jeder Gesellschaft; ein Gegenbeispiel wurde bislang noch nicht erbracht.²

Zu den Hauptstrukturmerkmalen der großen ethischen Hochreligionen gehören neben der Wirksamkeit persönlicher oder unpersönlicher transzendenter Mächte verschiedenartige Vorstellungen über ein Weiterexistieren nach dem Tod und Überzeugungen von einer sittlichen Ordnung der Welt, die in Form eines Verhaltenskodex soziale Konfliktpunkte regelt. Bereits in den mythischen Naturreligionen wird eine noch nicht naturwissenschaftlich begriffene Wirklichkeit, das Sein, zusammen mit einem Sein-Sollenden interpretiert und moralisch bewertet. So sind bereits in diesen Religionen die wesentlichen Elemente erhalten, aus denen sich spätere Glaubenslehren zusammensetzen. Schon im altbabylonischen Reich und in Ägypten finden sich weit vor der biblischen Festlegung des christlichen Dekalogs die moralischen Grundforderungen, wie wir sie aus den Zehn Geboten kennen. Die erkennbare Anpassung der Gebote an die unterschiedlichen Wirtschafts- und Lebensweisen der einzelnen Völker läßt vermuten, daß es sich dabei um kulturell modifizierte Regelungsformen handelt, die sich aus gleichen Eigenschaften des Menschen ergeben (vgl. WICKLER 1991).

Diese Universalität von Religion und ihrer Hauptmerkmale führt zu Vermutungen über ihren Ursprung und ihre gleichbleibende Funktion. Die „religiöse Konstante“ (LUCKMANN 1971, S. 75) im Menschen verweist auf Natur, und so finden wir Aussagen, nach denen Religion eine Form der Weltdeutung ist, die einem „Grundgesetz der menschlichen Natur“ (MÜLLER 1997, S. 16) entspringt. Das Bedürfnis nach Sinn ist ein Grundverhalten des „Homo religiosus“ (ARMSTRONG 1993, S. 10), der auf eine Integration des Einzeldaseins in ein „transzendierendes Sinngefüge“ angewiesen zu sein scheint (vgl. LUCKMANN 1971). Einem von Natur aus „spirituellen Geschöpf“ mußte deshalb Religion nicht durch Könige oder Priester aufgezwungen werden, weil dieses Bedürfnis selbst als ein Produkt der Wirklichkeit, der Evolution, verstanden werden muß: Eine „latente Geistförmigkeit der Natur“ begründet die Sinnhaftigkeit der Sinnfrage (vgl. MÜLLER 1997).

Die evolutionsbiologische Erklärung verortet die Entstehung eines religiösen Grundbedürfnisses und damit die Entwicklung religiöser Vorstellungen im Übergang vom Tier zum Menschen. Das religiöse Bedürfnis wächst mit dem

2 Problemfälle wie der Buddhismus, der auf den ersten Blick ohne Götterglauben auskommt, erweisen sich auf den zweiten Blick doch als ausgebildete Formen einer animistischen Religion, weil selbst in der klösterlichen Praxis aus Buddha schnell eine oberste Gottheit mit allen Eigenschaften einer transzendentalen Figur wurde (vgl. HARRIS 1996).

aufkeimenden Selbstbewußtsein, mit dem Begreifen seiner selbst als Individuum. Ja selbst im tierischen Verhalten lassen sich bereits Verhaltensreaktionen in Form ritueller Wiederholungen finden, die sich als Vorformen religiöser Muster deuten lassen (vgl. HARRIS 1996, S. 375). Es sind zwei bedeutende Faktoren, die im Prozeß der Hirnentwicklung – der Ausbildung unseres kognitiven Apparats – auf die Strukturen des menschlichen Antriebssystems Einfluß nehmen. Erstens die Fähigkeit zu „synchroner Identifikation“, die Wahrnehmung seiner selbst als Artgenosse, wodurch der Mensch alle seine sozialen Motive auf sich selbst beziehen und zu sich selbst in Distanz treten kann. Und zweitens die Fähigkeit, zukünftige Motivlagen vorausdenken zu können. NORBERT BISCHOF (1985, S. 547ff.) nennt dies die Errungenschaft der „Zeitrepräsentation“, die Motivlagen dadurch verkompliziert, daß aktuelle und zukünftige Bedürfnisse in Beziehung gestellt werden können. Die Folge ist zum einen eine Dämpfung des unmittelbaren Triebdrucks und zum anderen ein extrem gesteigertes Bewußtsein von Kontingenz und Ungewißheit, das auf der Antriebssebene zu einem schubhaften Anstieg angstgefärbter Erregung führt.

Dieser starke Einfluß des Gefühlsensembles auf kognitive Prozesse bewirkt, daß die intellektuelle Seite unseres Verstandes der Angsterregung nicht ohne ein dämpfendes Gewißheitsangebot Herr werden kann. Insbesondere die Vergewärtigung des eigenen irdischen Todes wirkt offenbar so, daß sie ohne ein Mythologem von einem Ewigen Leben nicht zu bewältigen ist. Die Jenseitsangebote zur Aufhebung des Endgültigen können dabei variieren. Sie reichen vom Wiedergeburtsglauben bis zur Vorstellung eines nur seelischen Weiterlebens. Dies ist die evolutionsbiologische Funktionserklärung für Religion, zu der die Behauptung gehört, daß es ohne den Entwurf religiöser Vorstellungen aufgrund der Unregulierbarkeit hypertropher Erregungszustände zu keiner Weiterentwicklung des menschlichen Bewußtseins gekommen wäre. Zu den angsteinflößenden Faktoren gehören aber offensichtlich auch naturhafte Eigenschaften des Mitmenschen, weshalb die sozialen Regelungsgebote durch Religion eine sakrale Überhöhung erfahren, um ihre Wirksamkeit zu verstärken.

Eine funktionale Definition der Religion könnte lauten: Religion ist eine einem Lebensinteresse entspringende Form der Lebenspraxis zum Zweck der Lebensoptimierung. Durch sie setzt sich der Mensch in ein Verhältnis zur Kontingenz des Lebens. Religion erfüllt eine „Lebensfunktion von anthropologischer Universalität“ (LÜBBE 1986, S. 17).³

Wenn wir mit der Evolutionsbiologie davon ausgehen, daß sich an den basalen Antriebsstrukturen des Menschen seit seiner Entstehung nichts Grundlegendes verändert hat und die funktionslogischen Deutungen deshalb zutreffen, dann ist die Disposition zum Religiösen ein Merkmal, das nicht einfach verschwinden kann. Eine Lösung von religiösen Bindungen wäre eine in der Menschheitsgeschichte völlig neue Erscheinung. Es stellt sich also die Frage, ob der Eindruck einer Lösung von religiösen Bindungen in unserer Gesell-

3 Schon F.E. BENEKE (1835) lieferte als gläubiger Pädagoge eine solche funktionale Erklärung, indem er Religion aus der prekären Stellung des Menschen erklärt, der als „gebrechliches und bedürftiges Wesen“ den Wechselfällen des Lebens ausgesetzt, „affektive“ und „praktische“ Motive besitzt, religiöse Überzeugungen auszubilden.

schaft tatsächlich zutrifft, oder ob wir es mit anderen Erscheinungsformen zu tun haben, die aufgrund des Kontrasts zur konventionellen Religion auf den ersten Blick gar nicht als Religion erkannt werden. Die Religionsgeschichte zeigt ja, daß die Lebenswirklichkeit pragmatisch auf Gottesbilder und Transzendenzvorstellungen eingewirkt und zu entsprechenden Modifikationen geführt hat.

2. Funktionale Äquivalente

Die Verbreitung von Formen modernen Aberglaubens nimmt offenbar mit der gleichen Geschwindigkeit zu wie die Bindung an die christliche Glaubenslehre abnimmt. Deren Monopolverlust wird von einem raschen Anwachsen neu religiöser Bewegungen begleitet. Registriert wird eine noch nie erlebte Virulenz dogmatischer und fundamentalistischer Heilslehren, ein Boom von Mystik, Esoterik, magischer Zauberei und verschiedenartigsten Kleinsekten, in denen sich Spirituelles mit wissenschaftlichen Versatzstücken mischt. So erblühen in einer vorgeblich wissenschaftsorientierten Industriegesellschaft neue Mythosformen, in denen nicht zwischen vermuteten und überprüften Wahrheiten unterschieden wird. Der Markt von „endgültigen Wahrheiten“ und dazugehörigen Erlösungsversprechungen von diesseitigen und jenseitigen Problemen über asketische und hedonistische Orientierungen ist schier unübersehbar geworden. Nicht unerwähnt bleiben darf, daß auch den marottenhaften Kleinformen des Aberglaubens, in denen Hufeisen, Amuletten oder bestimmten Ritualen oder gar Wochentagen eine glücks- oder unglücksbringende Kraft unterstellt wird, eine Funktion der Kontingenzbewältigung von religiöser Qualität zukommt.

In kritischen Bewertungen dieser Entwicklung ist die Rede von gefährlichen Suchttendenzen, von destruktiver Flucht in Dogmatismus und von Persönlichkeitsauslöschung. Dennoch lassen sich diese Erscheinungen funktional nicht aus dem Feld religiöser Kultur ausschließen (vgl. LÜBBE 1986, S. 252). Denn auch bei ihnen geht es um Daseinsbewältigung auf der Basis angstdämpfender sowie energie- und sicherheitsspendender Angebote. Nicht auszumachen ist, ob es den aus der Sicht antireligiöser Aufklärungsphilosophie propagierten modernen Menschen, der nach der wissenschaftlichen Durchdringung der Welt akzeptiert, daß mit Schicksal, Krankheit und Tod prinzipiell trostlos gelebt werden muß, überhaupt gibt oder jemals gegeben hat. Dies stellt sich als Frage, wenn der beschriebene Trend als Indikator für das Erlahmen eines Dranges nach Autonomie und Freiheit und als Seismograph für das „Ende der Aufklärungszeit“ gedeutet wird (vgl. STAMM 1996). Es ist jedenfalls nicht auszuschließen, daß intellektuelle Bekenntnisse zu einer atheistischen Einstellung einer ungenauen Selbstbeobachtung entspringen oder nur für bestimmte Lebensabschnitte gültig sind, die mit der Nähe zu angsterregenden Ereignissen wieder verlassen.

Gründe für den Attraktivitätsverlust der christlichen Religionen und für den gleichzeitigen Erfolg religiöser Sekten lassen sich gleichermaßen in Auswirkungen der Aufklärung finden: In der Theologie selbst hat der Zweifel an der Wirklichkeit eines gegenständlichen Gottes, der direkt in das Weltgeschehen eingreift, die Inhalte der Heilsgeschichte relativiert. Die Unterscheidung

zwischen einem historischen Jesus und einem Jesus der Verkündigung kann zu einer Schwächung des Glaubens führen, die sich durch einen Blick auf den Zustand der Welt nach zweitausend Jahren Christentum noch verstärkt. Und ganz gegen die Erwartung der Aufklärungsvisionäre wird die Suche nach neuen, unverbrauchten Religionsformen auf Irritationen und Überforderungen durch moderne Phänomene wie Informationsflut, Komplexität und Vermassung zurückgeführt. Das daraus resultierende Gefühl einer diffusen Angst, der Entwurzelung und Verlassenheit ist von nicht anderer Qualität als die Ängste des „primitiven“ Menschen vor der Unergründlichkeit von Lebensräumen und der Unerklärlichkeit von Lebensphänomenen.

Zudem spiegelt sich in der Suche nach exklusiveren Glaubenszirkeln ein gesellschaftlicher Individualisierungstrend und damit auch eine Flucht vor den universalen und rigorosen moralischen Ansprüchen der christlichen Hochreligion. Auf die Funktion von Religion als Aktivierung eines Energiepotentials, als Kraftgewinnung für weltlich-pragmatische Zwecke, auch für Geschäftserfolg, hatte bereits OSWALD SPENGLER aufmerksam gemacht und auf die Anfälligkeit gerade wirtschaftlicher Eliten für alle Formen des Spiritismus verwiesen. Für eine Stützung „innerweltlicher Erfolgsgier“ (SLOTEDIJK 1997, S. 32) sind kleinformatige Religionsformen ohne umfassende moralische Außenverpflichtung besser geeignet als die christliche Lehre.

Freilich hat auch im Christentum eine Verlagerung von weltflüchtigen Zielen auf das Diesseitige stattgefunden. Betrachtete das alte Christentum das irdische Dasein nur als Vorbereitung auf das Jenseits – Jesus predigte nicht Arbeit sondern Askese und Armut –, so wurde in der Reformation diese Vorstellung verworfen und der beruflichen Tätigkeit als fromme Pflichterfüllung ein sittlicher Wert verliehen. MAX WEBER hat auf diesen Zusammenhang zwischen protestantischer Ethik und der dynamischen Entfaltung wirtschaftlicher Entwicklung aufmerksam gemacht. Von einer Verflüchtigung religiöser Dispositionen in einer wissenschaftlich aufgeklärten Welt kann bei genauerer Betrachtung also nicht die Rede sein. Auch das von den Naturwissenschaften konturierte Weltbild, in dem das religiöse Gottesbild immer abstrakter und hypothesenhafter wird, hat nicht zu einer Befreiung von religiösen Neigungen geführt. Das mit den Worten „Säkularisation“ und „Aufklärung“ verbundene Programm einer Befreiung von religiöser Bevormundung, von Passivität und Untertänigkeit hin zu freier, aktiver Selbstbestimmtheit stößt aber auch an Grenzen, die in unserer inneren Natur zu liegen scheinen. Zu prüfen ist, ob im Sinne funktionaler Äquivalenz andere Kulturelemente, wie humanistische Ideen oder Wissenschaftsprogramme, die Daseins- und Kontingenzbewältigungsfunktion konventioneller Religion zumindestens teilweise übernommen haben – ein bestimmter Funktionsrest der Religion bezüglich Krankheit und Tod bleibt unerfüllbar – und in welcher Form sie dies zu leisten versuchen.

3. Religion und Aufklärung

In den Skizzen der Moderne finden wir heute Bestätigungen der Durchsetzung und Wirksamkeit des Aufklärungsprogramms: Auf den rationalen Prinzipien der Wissenschaft ruhen nun Recht, Moral und Therapeutik. Die religiöse Totalität ist geschwunden und das so ermächtigte Subjekt fügt sich welthaften Instanzen, die einen Ersatz für die alten Ordnungsleistungen der Theologie liefern (vgl. SLOTERDIJK 1997). Die Stütze der neuen gottlosen Sicherheit liegt in der eigenen Kraftanstrengung, wie sie in der Erstellung eines wissenschaftlichen Weltbildes zum Ausdruck kommt. Wissenschaftliche Begründungen haben danach die Funktion des religiösen Glaubens übernommen, der dazu dient, sich die Welt erklärbar und „geheuer“ und sich damit selbst ruhig zu machen. Macht aber eine wissenschaftliche Entmetaphysierung der Seele durch ein Bild entschlüsselbarer komplexer neuronaler Schaltsysteme tatsächlich ruhig? Ist das naturwissenschaftliche Weltbild, gegen das, wie H. LÜBBE (1986, S. 32) diagnostiziert, religiöse Widerstände weitgehend erloschen sind, von angstreduzierender oder gar von gegenteiliger Wirkung? Hätten wir mit diesem Angebot ein Kompensat gegen Unwissenheit, so wäre Religion überflüssig und Kirchen wären nur noch museale Denkmäler unserer Vergangenheit.

Das ist jedoch keineswegs der Fall, weil mit dem Wissen auch das Unwissen steigt und damit die Unsicherheit über die Grenzen des Wissens. In seiner berühmten „Ignoramus-Ignorabimus“-Rede hatte DU BOIS-REYMOND 1872 vor der Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte auf solche Grenzen hingewiesen. Danach würden früher oder später die Rätsel der Natur gelöst werden, dies jedoch mit zwei wesentlichen Ausnahmen: Das Wesen der Materie und das Wesen des menschlichen Bewußtseins würden uns für immer verstellt bleiben. „Ignorabimus“, wir werden es niemals erfahren. ERNST HAECKEL, Verfasser der „Welträtsel“ (1875), sah darin eine unzulässige Kapitulation vor Vatikan und gläubigen Gemütern, die nun ihre teure Seele gerettet sähen. Und DAVID HILPERT ließ noch 1943 trotz der Antithese auf seinen Grabstein meißen: „Wir müssen wissen – wir werden wissen“. Dabei hatte DU BOIS-REYMOND nur auf letzte Unergründlichkeiten verwiesen, von denen auch die meisten Aufklärungsphilosophen ausgegangen waren und für die sie eine Vorstellung von Gott einsetzten. Dem Unergründlichen mußte man vertrauen als dem Ausdruck eines strategischen Prinzips, das uns, wie KANT annahm, moralischer leben läßt oder das, wie HEGEL behauptete, in der Geschichte waltet und einem unbekannten, aber guten Ziel zustrebt.

Die letzten Verhüllungen werden als Sicherungspunkte betrachtet, auch wenn es zu einer Verschiebung des Vertrauten ins Innerweltliche kommt, indem menschlicher Vernunft weite Möglichkeiten eingeräumt werden. Dabei geraten auch innere Dispositionen in den Blick: B. PASCAL vertrat als einer der ersten modernen Denker die Ansicht, daß Gott in der neu entdeckten Welt der Natur den Stellenwert einer persönlichen Erwartungshaltung besitzt. SCHLEIERMACHER bestand darauf, daß religiöse Gefühle mit dem Gedanken der spekulativen Vernunft harmonisieren, und FICHTE betonte die innere Kraft zur Selbstsetzung, die dem naturwissenschaftlichen Bild eines entseelten und trostlosen Individuums entgegengesetzt werden muß. Selbst für marxistisch orien-

tierte Denker wie E. BLOCH und M. HORKHEIMER bleiben Gott und die Religion Ausdruck eines inneren Gefühls.

Im Theismus wird Gott zu einem inneren Neigungsprinzip. Hoffnung wird zu einer Wahrheit des Gemüts oder des Herzens. „Das Herz lebt in Chancen“, sagt der Pragmatiker WILLIAM JAMES (1902/1997, S. 503) und meint damit, daß für den Menschen das Aufzeigen von Wegen zur Rettung bedeutsamer ist als eine genauere Prüfung der Rettungsaussichten. Er kritisiert die Vernachlässigung „ichhafter Elemente der Erfahrung“ in den rationalistischen Wissenschaften und betont als Vertreter einer biophysiologisch fundamentierten Gefühlstheorie, daß die Notwendigkeit eines glaubenden Vertrauens eine innere Gefühlsbasis besitzt. Wie die Evolutionsbiologie begreift er Bewußtsein als ein Zusammenspiel von Kognition und Emotion, das primär auf Selbsterhaltung und nicht auf Selbsterkenntnis zielt. Wenn man den Begriff der Wahrheit im Sinne des Pragmatismus an den praktischen Nützlichkeitswert von Ideen bindet, so können sich analog zu positiven, aber unerklärlichen Wirkungen von Therapieformen und Alternativmedizin auch Utopien und Visionen jenseits ihrer empirischen Kontrollierbarkeit in Wahrheiten verwandeln. Die intellektuelle Besorgnis um einen im Glaubenszustand reduzierten Verstand kann nicht verhindern, daß, wenn sich aus einer wissenschaftlichen Durchdringung von Zusammenhängen nicht Erkenntnisse ergeben, die für praktisches Vertrauen taugen, sich das Gefühl angenehmeren Erklärungen zuwendet, ohne sich durch deren Einfachheit irritieren zu lassen (vgl. ebd., S. 482).

Wenn der intellektuelle Nachvollzug einer Theorie etwas anderes ist als ihre gefühlsmäßige Akzeptanz, dann muß man damit rechnen, daß wissenschaftliche Aussagen von unserem inneren Schutzschild abprallen oder verformt werden wie eine Kugel, die auf Stahl trifft. Und dies wird um so wahrscheinlicher, je dichter eine theoretische Erklärung unserer inneren Natur rückt. Den größten Widerstand müßte eine noch so einleuchtende mechanistische und funktionale Theorie unserer Gefühls- und Motivationsbasis erzeugen, die diesen Widerstand erklärt. Bei einer solchen Konfrontation kann, so meint JAMES ein erhebliches depressives Potential entbunden werden. Und NORBERT BISCHOF (1985, S. 592) sieht erhebliche Turbulenzen auf der affektiven Ebene, wenn die eigene Innerlichkeit mit mechanistischen Hypothesen ausgeleuchtet wird, weshalb er die Überzeugung unserer uneingeschränkten Modifizierbarkeit und die Utopie eines von der Natur freigesetzten Menschen für unüberwindbar hält. LÜBBE hingegen hält eine Schwächung solcher Überzeugungen durch Aufklärung über ihren funktionalen Stellenwert eher für gering und argumentiert gegen den Placebo-Einwand – ein Placebo wirke nur, wenn nicht „Scheinmedikament“ drauf steht – mit dem Hinweis auf medizinische Experten, die berichten, daß die Wirkung von Placebos auch dann eintritt, wenn darüber aufgeklärt worden ist. Für die Patienten scheint zu gelten, daß Hilfen eben Hilfen sind. Der Wunsch nach Hilfe ist stärker als die Aufklärung. So erklärt LÜBBE die Aufklärungsresistenz von Religion. Religionskritische Aufklärung habe kulturgeschichtlich keinen Auflösungseffekt der Religion bewirkt. Das Placebo-Argument enthält Illusionen über die kognitiven Voraussetzungen von Lebenskultur und Lebensgefühl (vgl. LÜBBE 1986, S. 219ff.).

Die evolutionsbiologische Erklärung für die Herausbildung und den funktionalen Stellenwert eines religiösen Grundgefühls findet in diesen Beobach-

tungen und in den philosophischen Spekulationen ihre Bestätigung. Die Frage ist, wie es angesichts dieses inneren Neigungsprinzips für hoffnungsspendende Bilder und Erklärungen überhaupt zu Aufklärungsprozessen kommen konnte? Der Prozeß war ja auch schmerzhaft; und zwar für die Entdecker selbst: „Mir ist, als gestände ich einen Mord ein“ schrieb CH. DARWIN 1844 (zit. nach LÜBBE 1986, S. 28) an den Botaniker JOSEPH HOOKER und drückte damit seinen eigenen Schock über die weltanschaulichen Konsequenzen seiner Theorie über die Entstehung der Arten aus. Daß damals, wie schon im Falle GALILEI, aufkeimende Entsetzen über eine mögliche Zerstörung des religiösen Empfindens war aber dramatischer als die tatsächlichen Folgen. Für das innere Gefühl rückte Gott nur in eine weitere Ferne und koppelte sich von wissenschaftsabhängigen Weltbildern weitgehend ab. Das gelingt um so besser, wenn die Forschungsperspektive das Individuum nicht selbst im Visier hat. Wissenschaftliche Mitteilungen über makro- oder mikrokosmische Neuigkeiten rufen weder religiöse noch emotionale Widerstände hervor, weil sie für Sinn- und Orientierungsprobleme irrelevant erscheinen. Viele Entdeckungen der Naturwissenschaften haben für uns keinen Bedeutungswert mehr, sondern eröffnen nur neue technische Ziele mit praktischem Nutzwert (vgl. TENBRUCK 1975).

Scheint das Postulat der Werturteilsfreiheit von MAX WEBER in diesem Sektor der Naturwissenschaften keine religiösen, emotionalen oder politischen Probleme mehr zu machen, so müßte das besprochene Neigungsprinzip unserer inneren Natur zu einem Faktor in den Wissenschaften werden, in denen der mit einem solchen ausgestattete Mensch selbst ins Visier gerät. MAX WEBER hat seinen Aufruf zur Werturteilsfreiheit denn auch in besonderer Weise an die Sozial- und Gesellschaftswissenschaften gerichtet.

4. Religion und pädagogisches Denken

Die Frage ist, wie eine wissenschaftliche Pädagogik, in der das Programm der Aufklärung und das der Erziehung als weitgehend deckungsgleiche Größen begriffen werden (vgl. TENORTH 1992), mit diesem anthropologischen Neigungsprinzip und mit wissenschaftlichen Daten über den Menschen umgeht. Wenn sie im Sinne der funktionalen Äquivalenz als Orientierungs- und Daseinsbewältigungsinstanz Religion zumindest teilweise ersetzen will, so müßte sie sich gegen Forschungsbilder resistent zeigen, die mit diesem Neigungsprinzip nicht harmonisieren.

Als Vollstrecker der moralischen und kognitiven Imperative der Aufklärungsidee befördert Pädagogik „Vollendungsphantasien“ und die Vorstellung, daß eine stetige Verbesserung von Erziehung uns dem innerweltlichen Idealzustand immer näher bringt. Die Vision KANTS (1970, S. 697), daß „der Mensch nur Mensch durch Erziehung werden kann“, wird finalistisch verstanden. Die Gleichförmigkeit dieser Idee dauerhafter Distanz zu den realen Lebenserfahrungen hat zu einem permanenten Auswechseln von Erziehungskonzepten geführt, über die eine Distanzverringerung angestrebt wird. Die modehafte Wechseldynamik im didaktisch-methodischen Feld ist Ausdruck der Beharrungskraft idealistischer Zielvorstellungen.

Das war schon das Dilemma HERBARTS: Den Geboten seiner philosophi-

schen Ethik konnte keine von ihm geforderte exakte Psychologie des richtigen Weges gegenübergestellt werden. Die Idee der Entfaltung eines eigenen freien Willens bei gleichzeitiger Achtung des Willens eines jeden anderen Menschen und die Idee einer Erziehung zu Freiheit und Sittlichkeit, die beide als Voraussetzung von Erziehung gedacht werden müssen, sind weder in Form der Klärung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft noch in der des Verhältnisses von Erkenntnis und Interesse einer praktischen Lösung näher gebracht worden. Eine utopiezerstörende Wirkung hat das allerdings nicht ausgelöst. Und das spricht für die Bedienung der religiösen Konstante im Menschen, die auf eine Vision des Gnadenreiches angewiesen bleibt.

Im Theorieentwurf der Emanzipationspädagogik, die an das gesellschaftskritische Konzept der Kritischen Theorie anschließt und den wissenschaftstheoretischen Rahmen von J. HABERMAS vorbehaltlos übernimmt, wird der Prozeß der Emanzipation zielfixiert gedacht und eine Einheit von Theorie und Praxis, von wissenschaftlicher Erkenntnis und praktischem Lebensinteresse, für möglich gehalten und angestrebt. HABERMAS belehrt seinerseits FICHTEs Philosophie der Selbstsetzung und unterschlägt, daß diese bereits als eine pragmatische Therapie gegen die naturwissenschaftliche Durchleuchtung des Individuums eingesetzt worden ist. Die Emanzipationspädagogik verabschiedet sich von allen Formen des Religiösen, die vom Standpunkt einer marxistisch-materialistischen Position aus zu Rudimenten einer unaufgeklärten Denkweise erklärt werden. Anthropologisch wird eine mögliche Perfektibilität des Menschen vorausgesetzt, wobei der logische Status des dafür eingesetzten „emanzipatorischen Erkenntnisinteresses“ nicht rein anthropologischer Natur sein soll. Die Idee der Freiheit trägt keinen Determinismus und somit auch keinen Zwang zur Vernunft. Das emanzipatorische Erkenntnisinteresse soll deshalb von „quasi-anthropologischer“ und „quasi-transzendentaler“ Art sein, wodurch es empirisch nicht mehr faßbar ist, obwohl zugleich der Anspruch erhoben wird, philosophische Ideen durch empirische Regeln kontrollierbar zu machen. Wie im historischen Prozeß Sätze über Normen auf ihre Vernünftigkeit hin geprüft werden sollen, wenn die dazu strapazierten Prüfregele der Hermeneutik ebenso unter Ideologieverdacht gestellt werden wie die empirischen Verfahren durch die Hermeneutik begrenzt werden soll, bleibt normalwissenschaftlicher Logik verschlossen. Die kritische Absicht mündet in Zirkelbildungen und nicht in einem unverstellten Blick auf den Menschen und seine Praxis. Die von KANT reflektierte Spannung zwischen einer „problematischen Welt“ und einem „Reich der Gnaden“ findet keine theoretische Auflösung (vgl. NEUMANN 1976, S. 111f.). Was bleibt, ist ein abstraktes Apriori und der Eindruck, daß ein Interesse an bestimmten Inhalten der Wahrheit über die Geltung von Regeln zur Wahrheitsgewinnung dominiert. Der praktische Geltungsschwund der Emanzipationspädagogik ist dann auch folgerichtig durch die Unlösbarkeit des Problems konkreter Lernzielbestimmung befördert worden. Aus dem Nebeneinander begrenzter Rationalitäten ergab sich nicht automatisch die kritische Distanz, über die man richtige Lernziele hätte legitimieren und falsche Lernziele eliminieren können. Weil der Veränderungswille nur auf einer Basis bloßer Versicherung ruhte, war der Versuch einer Konkretion von Handlungsalternativen durch Irrationen gekennzeichnet (vgl. BENNER 1970, S. 513). Die sich unter dem Etikett der Gesellschaftskritik sammelnden

Entwürfe widersprüchlichster Art offenbarten bald die „Absurdität“ des Versuchs, Emanzipation als ein curriculares Lernziel setzen und evaluieren zu wollen (vgl. BLANKERTZ 1978, S. 171ff.).

Der gescheiterte Versuch, ein ebenso empirisches wie transzendentes Fundament von kognitiver wie moralischer Sicherheit zu gewinnen und damit Wissenschaft zum Garanten für Vernunft, Gerechtigkeit und Moral zu erheben, ist von L. KOLAKOWSKI (1981, S. 288) als ein immer wiederkehrender philosophischer Traum bezeichnet worden, einen Gott ohne Gott zu finden. Daraus erklärt sich die hohe Akzeptanz dieser sinn- und hoffnungsdurchherrschten Weltbildfixierung. Dem emotionsgesteuerten Bedürfnis nach Orientierung und Sicherheit – dem religiösen Grundgefühl – wurde entsprochen. Der Erwartungshaltung praktischer Pädagogen wurde nicht die Antwort zugemutet, daß zur Erklärung beklagter Zustände und ausgemachter Gefahren zwar theoretische Vermutungen vorliegen, jedoch noch kein gesichertes Wissen zu deren Abwehr und Überwindung. Die Funktion dieser säkularen Weltdeutung als Ersatz für religiöse Glaubensformen zeigt sich auch in der Strukturanalogie zwischen religiöser Gottes- und weltlicher Emanzipationsvorstellung: Beide werden nicht konkret vergegenständlicht, sondern abstrakt gehalten. Wie beim alttestamentarischen Bildverbot des allmächtigen Gottes verbirgt auch die Emanzipationstheorie das, was sie offenbart. Die Erfahrung anhaltender Widerspenstigkeit der mit solchen Ansprüchen konfrontierten Individuen und Institutionen befördert den Geltungsschwund des Ansatzes. Das Ergebnis war Doppelmoral, und damit eine Steigerung der Gefährdung avisierter Grundsätze wie Toleranz und Gerechtigkeit.

Die sich als neue Leitfigur anbietende funktionale Systemtheorie stößt bei einigen pädagogischen Theoretikern auf hohes Interesse, hat sie doch Schwächen der neomarxistischen Gesellschaftsanalyse aufgedeckt und Systemprobleme der Erziehung in Form von Defiziten und Paradoxien deutlich gemacht. Gleichzeitig aber sorgt sie für Irritationen und Widerstände, weil sie sich auf Wirklichkeitsanalyse beschränkt und die klassischen Erwartungen der Pädagogik an eine normative Sollensperspektive als alteuropäische Ideologie kritisiert. Getragen von einer nicht explizit gemachten Anthropologie des ultimativen Eigennutzes identifiziert sie das moralische Engagement als funktionslegitimierende Systemeigenschaft und bietet damit Anschluß für empirische Befunde über kognitive wie moralische Neigungsstrukturen des Menschen, die man so nicht sehen will, aber keinen Anschluß für die alten Wirkungsmythen.

So erscheint die Systemtheorie erklärungsstark, aber orientierungsschwach, sorgt für ein gesteigertes theoretisches Problembewußtsein, läßt aber das auf wissenschaftsgesteuerten Fortschritt vertrauende „natürliche Bewußtsein“ (GADAMER 1971, S. 79) des Erziehers ratlos hinter sich zurück, eine im übrigen selbst in Rechnung gestellte Konsequenz: Wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritt dieser Art führt von der praktischen Erziehung weg und gerät zum Gegenstandsfeld des Erziehungsbereiches in ein paradoxes und ambivalentes Verhältnis (vgl. SCHORR 1979). Der Ernüchterung über eine aporetische Theorieszene, die ein Bewußtsein von theoretischer Unreife etabliert, wie man sie nach empirischer und kritischer Wendung nicht mehr für möglich gehalten hat, folgt in Konsequenz eine Blickwendung auf die Erziehungspraxis und deren Praktiker. Deren Selbstvertrauen und deren pädagogischer Optimismus sollen

als Heilungskräfte beliehen und gleichzeitig theoretisch bedient werden (vgl. HENTIG 1982, S. 175).

Mit dem Verweis auf die Dignität der Praxis gerät noch einmal die historisch bereits überwundene Geisteswissenschaftliche Pädagogik mit ihrem Angebot eines mehrfachlogischen Theorieaufbaus und eines theoretischen Sonderstatus von Pädagogik ins Bild. Zwar wird in dieser Nachschau der traditionellen Pädagogik mehr Rationalität zugebilligt als bei ihrer abrupten Ablösung, aber ein wirkliches Comeback erscheint den Vertretern des Faches, die noch an ihrer Distanzierung mitgewirkt hatten und die an Geltungskriterien für Rationalität festhalten wollen, an denen sie gerade gescheitert waren, wenig attraktiv. Der jüngste Versuch einer Kreierung von Postmoderner Pädagogik versucht aus der theoretischen Not mit der Einheitslogik eine Tugend des Pluralismus zu machen. Mit der Absage an Einheitsvisionen verbindet sich eine Kritik am Aufklärungsprogramm, das die auf einer Disharmonie zwischen Kognition und Emotion beruhende Widersprüchlichkeit des Subjekts mißachtet hätte (vgl. MEYER-DRAWE 1992, S. 93ff.). Toleriert werden sollen verschiedene Lebensformen und Ideen und damit auch verschiedene Maßstäbe zur Beurteilung. Mit binären Codes wie „richtig-falsch“ oder „moralisch-unmoralisch“ kann nicht mehr operiert werden, was einen Verzicht auf eindeutige Handlungsmaximen und auf institutionelle Autorität bedeutet.

Die Idee von einer sich ohne regulative Normen freisetzenden Kreativität bedient sich des Bildes künstlerischer Freiheit in Sprachspielen, Ästhetik und Poesie. Für die Pädagogik bedeutete eine solche Freiheit, daß dann auch über das Gelingen oder Mißlingen pädagogischer Prozesse keine Auskunft mehr gegeben werden kann (vgl. OELKERS 1997, S. 237ff.). Mit dem Auflösen von Maßstäben verliert sich der Gesichtspunkt der Vergleichbarkeit und damit auch der Wert der Gerechtigkeit. Der Schreck über die Vorstellung eines vollständigen Verlustes der Rechtfertigungskapazitäten pädagogischer Theorie hat denn auch sofort Warnungen vor einem Ausweichen in Partikularismus und Regionalismus hervorgerufen und ist als Flucht der Pädagogen vor sich selber interpretiert worden (vgl. PEUKERT 1992, S. 113ff.). Der Gedanke einer Freisetzung kreativer Kräfte ist moralisch indifferent; es kann alles Mögliche freigesetzt werden. Beim Transfer des Bildes künstlerischer Freiheit muß aber bedacht werden, daß es sich in Erziehung und Gesellschaft um die Regelung von sozialen Interessen und den dazugehörigen Konfliktstellen handelt, angesichts derer ein anthropologisch unaufgeklärter Appell an Toleranz naiv erscheint.

5. *Schlußfolgerungen*

Über dem theoretischen Steinbruch, in dem sich Pädagogen im Umgang mit ihren Fragen selbst beobachten, ohne daß daraus eine neue Lösungsvision erwachsen wäre (vgl. TENORTH 1995, S. 3ff.), schweben weiterhin die moralischen und kognitiven Utopien der Aufklärung. Von vielen Versuchen ihrer Theoretisierbarkeit ist Abschied genommen worden, von ihnen selber aber nicht, auch nicht unter dem Titel der Erziehungswissenschaft. Der Blick auf religiöse Formationen in einer modernen Gesellschaft hat gezeigt, daß es hier zwar zu Auflösungen traditioneller Bindungen, aber auch zu neuartigen Orientierungen

kommt, so daß von einer Verflüchtigung religiöser Dispositionen keine Rede sein kann. So wie aber Leistungen religiöser Institutionen im Bereich der sozialen Dienste durch säkulare Organisationen übernommen worden sind, treten auch Vorstellungen mit wissenschaftlichem Anspruch in die weltanschauliche Orientierungsfunktion ein, die zuvor allein durch religiöse Weltbilderklärungen geleistet wurde. Wenn jenseits des Tröstungsaspekts bezüglich Krankheit und Tod, der von säkularen Ideen nicht erfüllt werden kann, von einer funktionalen Äquivalenz zwischen Religion und wissenschaftsbezogenen Erklärungsangeboten ausgegangen werden soll, so müssen diese aufgrund der Struktureigenschaften des religiösen Grundbedürfnisses parallele Ordnungen aufweisen. Religion gibt Lebensorientierung durch die Fixierung eines Bildes gegen überwältigende Kontingenzerfahrung. Wissenschaft muß dagegen für Kontingenzerfahrungen offen bleiben und Abstand zu schließenden Prognosen halten. Eine Wissenschaft von der Erziehung müßte sich danach für alle Erfahrungen und alle einlaufenden Wissenschaftsdaten offen halten, auf finale Vorstellungen verzichten und eine prinzipielle Unplanbarkeit der Erziehung zugestehen. Das aber hätte den Verzicht auf eine lebensorientierende Funktion durch Begrenzung von Kontingenz und das Angebot von Zielvisionen zur Konsequenz. Da die Funktion aufgrund anthropologischer Gegebenheiten unverzichtbar ist, bliebe, wenn Wissenschaft in diese Funktion nicht eintreten kann, nur die Religion.

HERMANN LÜBBE (1986, S. 18) vertritt die These, daß Religion nach der Aufklärung deshalb unverzichtbar geworden ist, weil sie zu den Bedingungen ihrer Erhaltung gehört. Er unterstellt, daß religiöse Widerstände gegen wissenschaftliche Weltbilder heute kaum mehr existieren, während es nun die religionskritischen Ideologien sind, die Aufklärungsresistenzen zeigen, weil sie bestimmte Vorstellungsideen der Wahrheit überordnen. Die These scheint überzogen, werden hier doch Weltbildskurrilitäten neuer Glaubensformationen übersehen und auch Widerstände der christlichen Kirchen gegen einige dem Menschen sehr naherückende Wahrheitsangebote unterschätzt. Aber der Kern der Aussage, daß Widerstände, etwa gegen naturwissenschaftliches Wissen über den Menschen, heute weniger von der religiösen als von der humanwissenschaftlichen Seite zu erwarten sind, ist nicht ohne Substanz.

Gewißheitsvermutungen führen in den Sozialwissenschaften nicht selten zu moralischen Disqualifizierungen von Theorien, weil befürchtet wird, daß diese für Moralansprüche günstige Wahrheitsangebote auflösen könnten mit dann ungünstigen Wirkungen auf das Selbstverständnis der Subjekte und deren Handlungsmotivation (vgl. ebd., S. 42). Das kann im bezug auf die Deutung der Funktion unserer emotionalen Antriebsebene, an die lange nur Religion angeschlossen hatte, nicht ausgeschlossen werden. LÜBBE selbst hat mit der Abwehr des Placebo-Einwands beschrieben, wie gering die Chance der Wahl nach Rationalitätsgesichtspunkten in angstbesetzten Situationen und in Orientierungskrisen ist. Eine Neutralisierung dieser emotionsbedingten Reduzierung von Wahrnehmung und Handlungsmatrix bleibt der Religion vorbehalten. Nur wenn sie diesen emotionalen Sektor bindet, kann nach LÜBBES Vorstellung die intellektuelle Seite vorbehaltlos alle Wahrheitsangebote prüfen. Die Bindung an Religion sperrt den wissenschaftlichen Aufklärungsvorgang frei.

Die von lebensphilosophischen Einsichten getragene Geisteswissenschaftli-

che Pädagogik hatte dem religiösen Aspekt des Lebens einen deutlichen Stellenwert in ihren Bildungsvorstellungen eingeräumt. Sie diagnostizierte eine Vielschichtigkeit der menschlichen Natur, die eine Trennung zwischen Innenweltreflexion und Außenwelterkenntnis und damit eine Unterscheidung zwischen dem Bedürfnis nach metaphysischer Sinnerfüllung einerseits und theoretischen Erklärungen über Art und Funktion von Gefühl und Verstand andererseits nahelegt. Religion wird auf die Wirkungen eines uralten Gefühlsensembles zurückgeführt und kann deshalb nicht durch aufgeklärtes Denken als Anachronismus entlarvt werden. Vollendete Harmonievorstellungen zwischen theoretischer Erkenntnis und praktischem Leben stoßen ebenso auf Skepsis wie grenzenlose Formbarkeitsprognosen, wie sie am Ende des 19. Jahrhunderts noch von Kantianern und Herbartianern gestellt und einer sich zu naturwissenschaftlichen Exaktheit entwickelnden Pädagogik überantwortet werden. Die Verklärungen eines pädagogischen Ethos verstellen dabei nicht die Sicht auf die reale Erziehungswirklichkeit, auf Grenzen der Begabung und der Motivation sowie auf natürliche Neigungen, die mit sittlicher Ethik nicht in Einklang zu bringen sind.

Unter der bewußt gemachten Voraussetzung, daß der Pädagogik in ihrer Theoriegestalt keine reine Erkenntnisaufgabe, sondern eine lebensorientierende Funktion zukommt, wird vor der „unbarmherzigen“, „unmenschlichen“ Aufklärungskraft der Wissenschaft gewarnt, da diese zu den menschlichen Gefühlslagen und Vertrauensansprüchen in Kontrast geraten muß (SPRANGER 1950, S. 316). Aus dem, was U. BECK (1988) die wissenschaftliche Selbstenttarnung der eigenen Erkenntnisfunktion nennt, sind damals schon die entsprechenden Schlüsse gezogen worden: Wissenschaft kann die moralischen und kognitiven Visionen eines lebenspraktischen Fortschrittsglaubens nicht tragen. Für solche aus dem Lebenswillen selbst entspringenden Bedürfnisansprüche ist sie kein geeignetes Surrogat, diese bleiben auf metaphysische Stabilisatoren angewiesen. Die durch die Erdgebundenheit des Verstandes und die Naturhaftigkeit der Gefühle gesetzten Grenzen lassen nur enge Spielräume zu. Diese Grenzmarkierungen basieren nicht nur auf praktischer Erfahrung oder wissenschaftlichen Beobachtungen; sie sind auch Ausdruck eines religiösen Verständnisses, das zwischen Gnadenhoffnung und demütiger Annahme der Nichtebenbildlichkeit auf Erden unterscheidet. Gegen HEGEL wendet SPRANGER ein, daß Spekulationen über den menschlichen Geist nicht zugleich Lebensbewegungen sind, die gottgleich machen. Hinter solchen Gedankenspielen „bleibt der Mensch mit seinen realen irdischen Fesseln immer zurück“ (SPRANGER 1950, S. 316). Weil der Mensch durch weltliche und metaphysische Bedürfnisse geprägt ist und er deshalb als ein Paradoxon erfaßt werden kann, hat auch die Reflexionsgestalt „Pädagogik“ eine Antinomik von wissenschaftlicher Klärung und religiöser Begründung stehen zu lassen (ebd., S. 310).

Im Gegensatz zur Vorstellung LÜBBES, daß mit der emotionsneutralisierenden Religionsbindung jedes wissenschaftliche Wahrheitsangebot verkraftbar wäre, sieht SPRANGER auch die Notwendigkeit einer Verschönerung vor der Wahrheit. Nach einer überlieferten Episode soll die Frau des Bischofs von Worcester nach Bekanntwerden von DARWINS neuer Lehre gerufen haben: „Mein Gott, laß uns beten, daß es nicht wahr ist, und wenn doch, daß es nicht weiter bekannt wird“. Noch größer als die Furcht vor der Wahrheit selbst kann also die

Angst vor ihren Wirkungen sein. SPRANGER will solche Wahrheiten weder leugnen noch verdrängen; er will sie, wenn notwendig, wieder „verhüllen“, und zwar mit Hilfe der Zentralvorstellung christlicher Metaphysik: Der Glaube an die Liebe soll es sein, der wieder zudeckt, aushalten und hoffen läßt.

Eine theoretische Pädagogik, die einen solchen Begründungskontext hinter sich gelassen und auf alle religiösen Flankierungen verzichtet hat, kann dennoch Strukturmerkmale einer religiösen Kultur aufweisen. Wenn Religion als Kontingenz- und Daseinsbewältigung ausfällt, ohne daß sich an der dazugehörigen anthropologischen Gefühlskonstante etwas verändert hat, kann sich der ganze Erwartungsdruck dieser Emotion auf die Pädagogik richten. Sie wird dann als Religionersatz funktionalisiert. Ihr Umgang mit wissenschaftlichem Wissen ist dann durch die Schwierigkeit gekennzeichnet, sich den Regeln der Wissenschaft gemäß an eine kausalanalytische Erklärungslogik halten zu wollen und sich gleichzeitig über eine finalistische Gefühlslogik legitimieren zu müssen. Sie stößt dabei auf externe, das heißt auf gesellschaftliche Akzeptanzprobleme, wenn sie das emotionsgesteuerte Interesse an praktischer Orientierung nicht hinreichend erfüllt, und sie bekommt interne, das heißt wissenschaftliche Begründungsprobleme, wenn sie eben dies tut. Als Resultat kann am Ende dabei herauskommen, daß die Theoretiker mit ihrer Wissenschaftsgestalt und die Praktiker mit den theoretischen Empfehlungen unzufrieden sind, weil sich das Erziehungsfeld den Empfehlungen hartnäckig verweigert. Dabei kann von allen Beteiligten übersehen werden, daß die theoretischen Orientierungsaussagen oft nur das widerspiegeln, was als praktischer Erwartungswunsch erkennbar wurde. Entsprechend reagieren orientierungsbedürftige Praktiker sowohl enttäuscht, wenn man erklärt, kein sicheres Wissen für neue Erziehungs-, Unterrichts- und Schulformen zur Verfügung zu haben, als auch dann, wenn nach einem Akt der eigentlich wissenschaftlich nicht vertretbaren Versicherung dieses Wissens die erhofften Wirkungen schließlich ausbleiben.

Der Abstand moralischer und kognitiver Idealvorstellungen zur Wirklichkeit erklärt die pädagogische Dauerreformbetriebsamkeit auf der Ebene methodischer Zielerreichung. Die Motivation für permanenten Neubeginn erwächst aus dem Interesse an der Stabilität der übergeordneten Ziele. Die plötzlichen Umbrüche im Probleminteresse, die Begonnenes ohne Lösung stornieren und die wie „Moden oder Epidemien einbrechen“ (W. FLITNER 1975, S. 2), verdanken sich der gleichbleibenden Distanz zwischen Sein und Sollen (vgl. NEUMANN/OELKERS 1981). Kommt es zu Atempausen der Theoretiker, erfolgt umgehend der Druck aus der Praxis: Als sich die pädagogische Theorie nach dem Bedeutungsschwund des emanzipatorischen Paradigmas eine krisenbewußte, metatheoretische Besinnungspause gewährt, kommt es zu einem Aufbruch der Praktiker. So ist die Rückwendung zur Reformpädagogik nicht theoriegeleitet, sondern erfährt erst nachträgliche Unterstützung und Kritik. Da der pädagogische Vorrat an noch nicht ausprobierten Methoden längst erschöpft ist, handelt es sich bei den Innovationen in der Regel um Neubelebungen von Altbekanntem. Daß das gern übersehen oder verdrängt wird, unterstreicht noch einmal die sicherheitsstabilisierende Funktion des Wechsels.

Für eine unter Wahrheitsanspruch und praktischem Legitimierungsdruck stehende Erziehungswissenschaft bleibt der Umgang mit empirischen Daten so problematisch, wie von der hermeneutischen Pädagogik prognostiziert. Die Bi-

schofsfrau von Worcester steht noch auf der Bühne, wenn, wie häufig in pädagogischen Debatten, von der Sachargumentationsebene auf die Gesinnungsebene umgeschaltet wird, um bestimmte Vorstellungen und Visionen als Gewissheiten zu retten. Forschungsergebnisse aus den Bereichen der Humanbiologie, der experimentellen Psychologie oder der Hirnphysiologie, die zu einer realistischeren Einschätzung der Formen und Möglichkeiten von Erziehung beitragen können, stoßen auf Widerstand, wenn sie kognitive und moralische Visionen nicht stützen. Sie werden an die Peripherie des Faches verwiesen und auf diese Weise wieder „verhüllt“. Riskant ist die Abwehr eines solchen Wissens über eine erkenntnistheoretische Argumentationsstrategie, weil sich dabei am Ende alle Gewissheitsgrundlagen auflösen, auch die, auf die man selber baut: Der Einwand, daß theoretische Selbsterforschung durch Begrenzungen unseres Erkenntnisvermögens sich nicht auf der Basis einer vorurteilslosen Beobachtungsperspektive vollziehen kann, ist ein Zirkelvorwurf, der jede Aussage trifft. Er taugt nicht zur Immunisierung gegen unliebsames Wissen, weil er auch die bevorzugten Daten auflöst.

In der Pädagogik ist der Anspruch auf reine Wissenschaftlichkeit mit der Notwendigkeit der Lösung von religiösen Elementen und der Klage über einen Mangel an einer fundierten empirischen Datenlage begleitet worden. Damit ist aber das Problem pädagogischer Theoriebildung nicht richtig erfaßt. Es geht nicht um zu wenig an Wissen, sondern es geht darum, wie man mit dem bekannten Wissen umgeht. Das mit dem historischen Einwand gegen die Subjektivität hermeneutischer Deutung markierte Filterproblem erweist sich als beständig. Was will man sehen? Wer auf eine liebevolle Mutter-Kind-Szene schaut, ist von den Gestaltungsmöglichkeiten des Lebens in einer ganz anderen Weise ergriffen als jemand, der aus Statistiken über sozial induzierte aktive Kindstötung durch Mütter Berechnungen über deren Gesamtfortpflanzungsnutzen anstellt.

Die hohen Zielideen des auf Erziehung setzenden Aufklärungsprogramms, wie die Idee vom ewigen Frieden, die einer absoluten Gerechtigkeit und die eines nur der Vernunft gehorchenden Verstandes, sind aus der Pädagogik nicht verschwunden. Theoretisierbar sind sie nur als Ausdrucksmotiv eines universalen anthropologischen Merkmals. Behauptungen über deren erzieherische Realisierbarkeit entbehren bislang eines wissenschaftlichen Beweises, sind aber erkennbar Ausdruck dieser Bedürfnisstruktur.

Warnungen vor einer Preisgabe von Rationalitätsansprüchen zugunsten mythischer Orientierungen (vgl. ZEDLER 1982) übersehen, daß man nicht Eigenschaften vermeiden kann, die man immer schon besessen und nie verloren hat. Der auf dem theoretischen Bezirk der Pädagogik lastende Idealisierungs- und Verantwortungsdruck in Form eines auf ihn gerichteten Erlösungs- und Gewissheitsanspruchs von anthropologischer Qualität verführt dazu, aus mancher Sehnsucht ein Axiom zu machen und dabei Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Anthropologie über erkennbare Grenzen unserer kognitiven wie moralischen Möglichkeit zu mißachten.

Wenn am Ende der Forschung Naturgesetze stehen sollten, die bestimmte moralische Visionen zur Illusion degradieren, wird religiöse Autorität als „Haddrianswall der Zivilisation“ (WILSON 1998, S. 48) unverzichtbar sein.

Literatur

- ARMSTRONG, K.: Geschichte des Glaubens. München 1993.
- BECK, U.: Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit. Frankfurt a.M. 1988.
- BENEKE, F.E.: Erziehungs- und Unterrichtslehre. Bd. 1. Berlin/Posen/Bromberg 1835.
- BENNER, D.: Erziehung und Emanzipation. In: Pädagogische Rundschau 24 (1970), S. 503–518.
- BISCHOF, N.: Das Rätsel Ödipus. München 1985.
- BLANKERTZ, H.: Handlungsrelevanz pädagogischer Theorie-Selbstkritik und Perspektive der Erziehungswissenschaft. In: Zeitschrift für Pädagogik 24 (1978), S. 171–182.
- Du Bois-REYMOND, E.: Reden. Bd. 1. Leipzig 1912.
- FLITNER, W.: Rückschau auf die Pädagogik in futuristischer Absicht. In: Zeitschrift für Pädagogik 22 (1976), S. 1–8.
- GADAMER, H.-G.: Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu „Wahrheit und Methode“. In: Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt a.M. 1971, S. 57–82.
- HAECKEL, E.: Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen. Leipzig 1875.
- HARRIS, M.: Menschen. Wie wir wurden, was wir sind. München 1996.
- HENTIG, H.v.: Erkennen durch Handeln. In: E. KÖNIG/P. ZEDLER (Hrsg.): Erziehungswissenschaftliche Forschung: Positionen, Perspektiven, Probleme. Paderborn 1982, S. 166–195.
- JAMES, W.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung (1902). Frankfurt a.M. 1997.
- KANT, I.: Über Pädagogik (1803). In: Kant Werke, hrsg. v. W. WEISCHEL. Bd. 10. Frankfurt a.M. 1970, S. 695–710.
- KOLAKOWSKI, L.: Kulturelle Reproduktion und Vergessenheit. In: L. RÖSSNER (Hrsg.): Reproduktion des Menschen. Frankfurt a. M. 1981, S. 278–300.
- LÜBBE, H.: Religion nach der Aufklärung. Graz/Köln 1986.
- LUCKMANN, T.: Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft? In: O. SCHATZ (Hrsg.): Hat die Religion Zukunft? Graz/Wien/Köln 1971, S. 69–82.
- MEYER-DRAWE, K.: Projekt der Moderne oder Antihumanismus. In: Zeitschrift für Pädagogik (29. Beiheft 1992), S. 93–103.
- MÜLLER, H.-P.: Das Evangelium und die Weltreligionen. In: H.-P. MÜLLER (Hrsg.): Theologische und philosophische Herausforderungen. Stuttgart 1997, S. 9–21.
- NEUMANN, D.: Reflexion und Vernunft – methodologische und anthropologische Fragen einer kritischen Erziehungswissenschaft. Lüneburg 1976.
- NEUMANN, D./OELKERS, J.: Folgenlose Moden? Beobachtungen zur Trivialisierung der Pädagogik. In: Pädagogische Rundschau (1981) 10, S. 623–648.
- OELKERS, J.: Religion in pädagogischer Theorie. Bern 1996. (Manuskript)
- PEUKERT, H.: Die Erziehungswissenschaft der Moderne und die Herausforderung der Gegenwart. In: Zeitschrift für Pädagogik. (29. Beiheft 1992), S. 113–127.
- FRANGE, K.: Lernen ohne Gnade. Zum Verhältnis von Religion und Erziehung. In: Zeitschrift für Pädagogik 42 (1996), S. 315–323.
- PREYER, W.: Die Seele des Kindes. Beobachtungen über die geistige Entwicklung des Menschen in den ersten Lebensjahren, hrsg. v. K.L. SCHAEFER. Leipzig 1923.
- SCHORR, K.-E.: Wissenschaftstheorie und Reflexion im Erziehungsprozeß. In: Zeitschrift für Pädagogik 25 (1979), S. 883–891.
- SCHREBER, D.G.M.: Ein ärztlicher Blick in das Schulwesen in der Absicht: zu heilen, und nicht: zu verletzen. Mit Abbildungen. Leipzig 1858.
- SLOTERDIJK, P.: Chancen im Ungeheuren. Notizen zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt. In: W. JAMES: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Frankfurt a.M. 1997, S. 11–34.
- SPRANGER, E.: Grenzen der Menschheit. In: E. SPRANGER: Gesammelte Schriften. Bd. 5. Heidelberg 1950, S. 309–319.
- STAMM, H.: Sekten. Im Banne von Sucht und Macht. München 1996.
- TENBRUCK, F.H.: Der Fortschritt der Wissenschaft als Trivialisierungsprozeß. In: Wissenschaftssoziologie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 18 (1975), S. 19–47.
- TENORTH, H.-E.: Deutsche Erziehungswissenschaft im frühen 20. Jahrhundert. In: P. ZEDLER/E. KÖNIG (Hrsg.): Rekonstruktionen pädagogischer Wissenschaftsgeschichte. Weinheim 1989, S. 117–140.
- TENORTH, H.-E.: Engagierte Beobachter, distanzierte Akteure. In: Zeitschrift für Pädagogik 41 (1995), S. 3–12.
- TENORTH, H.-E.: Geschichte der Erziehung. Weinheim/München 1992.
- WICKLER, W.: Die Biologie der zehn Gebote. München 1991.
- WILSON, E.O.: Die Einheit des Wissens. Berlin 1998.

- ZEDLER, P.: Entwicklungslinien und Kontexte interpretativer Theoriebildung. In: Zeitschrift für Pädagogik (18. Beiheft 1983), S. 321–332.
- ZEDLER, P.: Erziehungswissenschaftliche Theoriebildung am Beginn der 80er Jahre – Problemstrukturen und Perspektiven. In: E. KÖNIG/P. ZEDLER (Hrsg.): Erziehungswissenschaftliche Forschung: Positionen, Perspektiven, Probleme. Paderborn 1982, S. 266–290.

Abstract

The author shows how evolution-theoretical behavioral research may serve to influence the theory production of pedagogics. From the point of view of human biology, theoretical models are weakened by incorrect assumptions concerning the functioning of the human mind. From the evolution-theoretical perspective, it seems problematic to sweepingly ascribe the feature "reason" to this faculty because the brain is an organ constructed for survival purposes, the emotional ensemble of which limits its own self-understanding.

Forms of knowledge and theoretical inventory of pedagogics are subject to science internal and -external principles of selection. These are factors which may be deduced through a functional interpretation of the orientation task of education. Great importance must therefore be given to the question which truths and securities are required by a useful educational practice and which consequences can be drawn for the level of theoretical cognition of the respective discipline.

The natural-scientific hypotheses on human motivational dynamics and behavioral patterns referred to in answering this question also allow to explain the discipline's distanced dealing with the empirical evidence of natural sciences.

An analysis of the relation between religion in its functional interpretation and the practical task of education serves to elucidate this problem.

Anschrift des Autors

Prof. Dr. Dieter Neumann, Universität Lüneburg, Institut für Schul- und Hochschulforschung, Scharnhorststr. 1, 21335 Lüneburg